

und historischen und dogmatischen Wege, die die Autoren beschreiten, und die ökumenische Ernsthaftigkeit, mit der sie ihre Darlegungen entfaltet haben, würdigen. In allem zeigt sich, dass der Weg der Kirchen aufeinander zu keineswegs an seinen Zielen angekommen ist und dass die Bemühungen auch in Zukunft die besten Kräfte in Anspruch nehmen. Der Titel, den die Herausgeber ihrem Aufsatzband gegeben haben, spiegelt gut, was auf den vielen Seiten, welche die 17 Beiträge füllen, vermittelt werden soll.

W. LÖSER SJ

DE KEIJZER, J. I.: *Bonhoeffer's Theology of the Cross. The Influence of Luther in „Act and Being“* (Dogmatik in der Moderne; 26). Tübingen: Mohr Siebeck 2019. XI/185 S., ISBN 978-3-16-156999-9 (Paperback); 978-3-16-157000-1 (EPUB).

Mehr als siebzig Jahre nach seinem Tod haben die Texte von D. Bonhoeffer nichts von ihrer inspirierenden Kraft verloren. De Keijzers (= K.) dezidiert lutherischer Zugang zu dessen vielschichtigem intellektuellen Vermächtnis (vgl. 2) erhebt den Anspruch, einen genuinen Beitrag zu einem besseren Verständnis dieses gleichermaßen scharfsinnigen wie originellen theologischen Denkers leisten zu können. In der Einleitung „Confessions of a Crypto-Lutheran“ (1–12) formuliert K. folgende These: „Bonhoeffer's theological development unfolded a fresh articulation of Luther's *theologia crucis*. This *theologia crucis* [...] was rather fully conversational with developments in both the theology and philosophy of Bonhoeffer's time. Bonhoeffer thus articulated a rather innovative version of the *theologia crucis* that eclipsed the Barthian project, incorporated from phenomenology, and pointed theology towards a post-metaphysical and post-liberal trajectory while it sought to prepare the church for a worldly yet Christocentric existence.“ (10f.) Im Zentrum der Studie steht Bonhoeffers in der Forschung eher wenig beachtete Habilitationsschrift *Akt und Sein* (vgl. 8f.). Eine differenzierte Auslegung soll zeigen, dass und inwiefern sie als eine innovative und zugleich zeitgemäße Form einer *theologia crucis* (vgl. 7) gelesen werden kann, die sich weder in das moderne Konzept einer Kreuzestheologie pressen lässt, noch einfach als Kurzformel für Luther verwendet werden kann (vgl. 11).

Obwohl es keine direkt greifbaren historischen Bezüge gibt, sieht K. starke inhaltliche Parallelen zwischen Barths Vorlesung *Schicksal und Idee in der Theologie* (1929) und Bonhoeffers Habilitationsschrift, die in der Forschung bisher zu wenig beachtet worden sind (vgl. 17, 23). Was auf den ersten Blick als ungewöhnlich erscheinen mag, verdichtet sich im zweiten Kapitel „Fate or Idea. Bonhoeffer as Subversive Reader of Barth“ (16–30) entlang einer kritischen Lektüre beider Texte zu einer Serie von Ähnlichkeiten und Unterschieden, die eine unverkennbare Nähe zwischen den beiden Theologen erkennen lassen, ohne dabei die Unstimmigkeiten zu verdecken (vgl. 24). Gerade in dieser Spannung wird deutlich, dass *Akt und Sein* als eigenständiger theologischer Entwurf zu einer *theologia crucis* gelesen werden kann und muss. Zwar stellt auch Bonhoeffer die Andersheit und die Nichtobjektivierbarkeit Gottes nicht in Frage, anders als Barth legt er im Gefolge Luthers den Akzent aber auf einen sich selbst offenbarenden Gott, der in der Person Christi gegenwärtig und greifbar ist (vgl. 27). Das Evangelium ist Verheißung seiner Gegenwart und nicht primär das Wort eines Gottes, der als der ganz Andere geglaubt werden muss. Die frohe Botschaft findet ihren historisch konkreten Ausdruck in Gottes „abiding presence that is manifested in the life of believers as *Christusgemeinschaft* (community of Christ)“ (29).

Auf dieser Basis kann in einem dritten Schritt das komplexe, zuweilen ambivalente Verhältnis zwischen Bonhoeffer und Barth (vgl. 33) unter den beiden Schlagworten „*Crucis* or *Crisis*“ (31–70) in den Rahmen einer breiter angelegten dynamischen Perspektive gestellt werden. Bei K.s streng hermeneutischer Vorgehensweise (vgl. 31) verbietet sich jede Definition einer *theologia crucis*, die unterschiedlichen theo-

logischen Ansätzen einfach übergestülpt werden könnte. Eine erste biografisch angelegte Skizze möglicher Berührungspunkte zeigt, dass sich beide in ihrem Bestreben nach „a renewing in theology by means of making revelation a valid category for theology“ (36; vgl. 70) durchaus einig sind. Barth, der in der Kreuzestheologie die einzige Möglichkeit für eine zeitgemäße Theologie sieht und seine dialektische Theologie damit explizit in eine systematische Nähe zu Luther rückt (vgl. 55, 62), nivelliert nach K. nicht nur die Spannungen zwischen Kritik und Kreuz, er unterläuft auch das dekonstruktive Moment von Luthers *theologia crucis* (vgl. 38), wie es Bonhoeffer in seiner Kritik an einer bloß formalen Freiheit (vgl. 43, 46) und an einem transzendental geprägten Offenbarungsverständnis (vgl. 42 f.) gerade stark machen will. Das scharfe Verdikt eines Offenbarungspositivismus (vgl. 52), das Bonhoeffer in seinen Briefen aus dem Gefängnis formuliert, erinnert an die zentrale Bedeutung der Epistemologie für die theologische Reflexion und warnt zugleich davor, dieser spezifisch modernen Fragestellung eine exzessive Bedeutung beizumessen – wie dies bei Barth der Fall zu sein scheint (vgl. 64, 66). Während epistemologische Fragestellungen dabei helfen können, die Schwächen rationalistischer Denksysteme zu entlarven, „such discourse becomes a liability when used as an approach to divine revelation“ (68). Bonhoeffer kann sich den epistemologischen Herausforderungen der Moderne zwar ebenso wenig entziehen wie Barth, seine originelle Verbindung von Luther mit Elementen einer Phänomenologie im Gefolge von Husserl und Heidegger ermöglichen es ihm nach K. allerdings, den Barth'schen Idealismus zu überwinden, ohne deshalb die kritische Stoßrichtung von Luthers *theologia crucis* oder das Anliegen einer Nichtobjektivierbarkeit Gottes aufgeben zu müssen (vgl. 70).

Das vierte Kapitel „Distance or Presence“ (71–98) greift eine Frage auf, die sich im Spannungsfeld von Krisis und Kreuz bereits angedeutet hat. Während „[t]he former creates distance in order to do justice to the glory and nonobjectivity of God [...] the latter emphasizes presence as the most adequate expression of God's glorious and tactile humiliation“ (71). In K.s. Einschätzung sind die Begriffe Krisis und Distanz stark epistemologisch konnotiert, die Begriffe Kreuz und Präsenz betonen dagegen eher die relationale Dimension, die Gemeinschaft und das Sein. Bevor diese Verbindungen und ihre konkrete Bedeutung für *Akt und Sein* als *theologia crucis* eingehender diskutiert werden können, leuchtet K. mit Hilfe der beiden Raummetaphern Distanz und Präsenz die historischen Hintergründe und Dynamiken der *theologia crucis* aus. Ein erster Abschnitt zeigt an R. Bradbury, Ph. Ruge-Jones und A. Madsen (vgl. 72 f.) exemplarisch auf, wie inspirierend Luthers *theologia crucis*, die selbst als kritische Antwort auf den Rationalismus einer aristotelisch grundierten Scholastik gelesen werden kann (vgl. 80–82), bis heute geblieben ist. In einem zweiten Schritt thematisiert K. die teils unorthodoxe Rezeption von Luthers *theologia crucis* in der Philosophie und im Kontext der Luther-Renaissance. Kant und Kierkegaard, aber auch die Theologen W. Loewenich und A. McGrath werden dabei der Metapher der Distanz zugeordnet, während das spezifische Profil einer „*theologia crucis* understood through the metaphor of presence“ (83) mit Hilfe von Hegel, G. Simpson und E. Jüngel herausgearbeitet wird. Diese auf den ersten Blick rein historischen Diskussionen fördern einige zentrale Elemente einer *theologia crucis* zutage (vgl. 94–98), deren systematische Ausarbeitung Gegenstand der nachfolgenden Kapitel sein wird. Es zeigt sich nach K. bereits an dieser Stelle, „that Bonhoeffer expresses a clear preference for the notion of presence over the notion of distance“ (96), wobei ihm Luthers *theologia crucis* als Leitfaden und Kompass dient (vgl. 97).

Das fünfte Kapitel „*Theologia Crucis* as Act and Being“ (99–124) verbindet die beiden Raummetaphern Distanz und Präsenz mit den beiden zentralen Begriffen von Bonhoeffers Habilitationsschrift, Akt und Sein (vgl. 102). Die historischen Überlegungen münden in eine systematische Analyse. Während Akt als relationaler Begriff gefasst wird, bezieht sich Sein auf das, was etwas oder jemand ist. Nach K.

bezeichnet der Begriff Akt „the exocentric dimension, being the ontological intrinsic dimension of human existence“ (100). Entscheidend für die weiteren Überlegungen ist die Einsicht, dass der abstrakten Dialektik von Akt und Sein verschiedene Formen des Glaubens entsprechen. Während Theologen, wie diejenige Barths, die im Gefolge einer kantischen Epistemologie den Begriff des Aktes stark machen, auf die Nichtobjektivierbarkeit Gottes abzielen, spricht Bonhoeffer bewusst von einem „*actus directus* (i. e. a non-reflexive relatedness) with regard to revelation, this being of revelation *being* the ecclesiastical reality of the Church“ (102; vgl. 123). Mit anderen Worten: Dem transzendentalen Ansatz steht idealtypisch ein ontologischer gegenüber, der sozial, hermeneutisch und relational geprägt ist (vgl. 100; 102). Auf dieser Basis lassen sich die Berührungspunkte und die zentralen Gegensätze zwischen Bonhoeffer und Barth systematisch herausarbeiten. Zudem gewinnt eine zeitgemäße Kreuzestheologie im Blick auf Luther an Profil. Ohne auf Details eingehen zu können, fällt auf, dass Bonhoeffer die Gegenwart Gottes in Christus am Kreuz stark macht und von hier aus die *theologia crucis* als Gottesrede für die Welt zu entfalten versucht (vgl. 107; 126). Konsequenterweise wird in weiterer Folge auch die Epistemologie eng mit der Christologie verwoben, „in that the knowability of the Word is an epistemological question“ (111). Vor dem Hintergrund der Heidelberger Disputationen Luthers wäre die *theologia crucis* nach K. eher als Haltung denn als Methode zu verstehen, als eine Haltung nämlich, die „at the heart of a way of doing theology and a way of being related to Christ“ (119) steht. „This posture finds its expression and enactment in the body of Christ.“ (ebd.) Damit ist zugleich die gemeinschaftliche Dimension eingeholt und die Frage nach Kirche als integralem Bestandteil einer *theologia crucis* aufgewiesen (vgl. 122 f., 148 f., 157).

Bonhoeffers Aneignung von Heideggers phänomenologischer Ontologie, die ihm seine originelle Aktualisierung von Luthers Kreuzestheologie erst ermöglicht (vgl. 126, 141), ist Gegenstand des sechsten Kapitels „Christ’s and Christs“ (125–154). Der Apostroph nimmt dabei bewusst auf den Unterschied zwischen der Zugehörigkeit zu Christus und der daraus sich ergebenden Sendung in die Welt Bezug. „Belonging to Christ we are sent into the World as Christ“ (125) – wobei die Gemeinschaft der Kirche als Leib Christi zu verstehen wäre. Zwar hält Bonhoeffer mit Barth an Gottes Vorgängigkeit fest und bestreitet ebenfalls nicht, dass Theologie nur als *theologia crucis* durchgeführt werden könne, er stellt ihrem dekonstruktiv-metaphysikkritischen Moment aber die positive Forderung an die Seite, dass eine zeitgemäße Kreuzestheologie die Selbstoffenbarung Gottes in Jesus Christus auszubuchstabieren habe. Anders gesagt: Selbstoffenbarung findet für Bonhoeffer ihren genuinen Ausdruck „on the cross as the absurd *sub contrario* (opposite) to what we (as human beings in our human thinking) normally expect God to be like. It counters human reason, and yet is present!“ (126) Der demütige und leidende Gott, „[t]he *on-the-cross* and the *in-front-of-the-cross*, as well as the *from-the-cross-to-the-world*“ (127) markieren die zentralen Fluchtlinien, entlang derer Bonhoeffer seine eigene *theologia crucis* entwickelt. Allerdings sind die Bezüge zwischen Bonhoeffer und Heidegger ziemlich komplex, weshalb in einem ersten Schritt ein Überblick über die Bewertung von Heideggers Stellenwert in der Bonhoeffer-Forschung (vgl. 127–139) versucht wird, bevor in einem zweiten Schritt Bonhoeffers kritische Aneignung von Heideggers Daseinsbegriff (vgl. 140–146) thematisiert werden kann. Bonhoeffer zielt dabei auf nicht weniger als eine konstruktive Synthese von Idealismus und Realismus, von Akt und Sein, „whereby the being of revelation is genuinely part of human existence without it becoming objectified or mastered as a piece of knowledge that is at one’s control and without it becoming enclosed in *Dasein’s* existence as a human possibility“ (146; vgl. 150f.). Ein genauere Blick auf die Begriffe Sein, Dasein und Offenbarung zeigt, dass der Gebrauch der Philosophie – wie bereits bei Luther – nur analog sein kann (vgl. 150–154) und eine Ontologie, die theologisch fruchtbar

gemacht werden soll, bestimmten Kriterien (vgl. 146) unterliegt. Damit ist eine fundierte Basis dafür gelegt, Bonhoeffers Kreuzestheologie zu umreißen.

Das siebente Kapitel „Act and Being as *Theologia Crucis*“ (155–172) fasst die wichtigsten Argumentationsschritte nochmals knapp zusammen, bevor eine abschließende Bewertung von Bonhoeffers Habilitationsschrift unternommen wird. K. verweist nochmals eindringlich auf die zentrale Stellung der Kirche „as organic unity between Christ and the believers“ (157), er unterstreicht die ethische Dimension der Nachfolge (vgl. 158) und erinnert an die analoge Verwendung philosophischer Begriffe (vgl. 159f.). Eine zeitgemäße Kreuzestheologie, die sich bewusst in die Tradition Luthers stellt, verbindet den Leib Christi am Kreuz, der sich der Welt hingibt, mit Christi Leib als Gemeinschaft der Gläubigen (vgl. 162). Auf dieser Basis lässt sich ein relationales Verständnis von Stellvertretung entwickeln, das eng mit dem Begriff der Nachfolge (vgl. 164) verbunden ist. Diese Form einer gleichermaßen dynamischen und zeitgemäßen *theologia crucis* kann nach K. eine Reihe von theologischen Fragen konstruktiv aufgreifen und zu einem kohärenten Ganzen verbinden: „(a) the possibility of revelation as an address from outside, (b) the need to avoid modernist epistemology in engaging this revelation, and (c) the necessity of participation and self-involvement“ (163f.). In dieser letztlich dynamisch angelegten Konzeption einer Kreuzestheologie lassen sich drei Momente unterscheiden: „a *deconstructive moment*, a *hermeneutical existence*, and an *ethical call*“ (167f.). Aus Sicht von K. wäre damit die Eingangsthese bestätigt, „that Luther’s theology of the cross provides the normative principle, systematic structure, and ethical impetus“ (169) für Bonhoeffers *theologia crucis* in *Akt und Sein*.

Schon in der Einleitung wird deutlich, dass es dem Autor nicht bloß um eine Neufassung des vielschichtigen Verhältnisses Bonhoeffers zu Barth, zu Heidegger und zu Luther zu tun ist. Die Rückblende auf philosophische und theologische Debatten der Entstehungszeit von *Akt und Sein* sowie eine kritische Auseinandersetzung mit einigen wichtigen Linien der Bonhoeffer-Forschung sind nicht bloß von historischem Interesse, sondern verfolgen ein systematisches Ziel. Es gelingt K. in seiner Studie auf überzeugende Weise zu zeigen, dass Bonhoeffer eine eigenständige und zugleich höchst moderne *theologia crucis* entwirft. Damit weist die Studie über eine bloße Kritik an Einseitigkeiten in der Bonhoeffer-Forschung, die Auseinandersetzung mit Fragen der theologischen Methode und nicht zuletzt das Ringen um die Einheit von Bonhoeffers Denken hinaus. Sie versucht den Blick für das grundlegende Anliegen seiner Habilitationsschrift zu schärfen und damit auch der theologischen Debatte einen positiven Impuls zu geben, den Bonhoeffer selbst nicht systematisch ausgearbeitet hat. Dennoch wäre es nach K. grob fahrlässig, ihn auf die Rolle eines theologischen Stichwortgebers zu beschränken und uns seiner expliziten Aufforderung zum theologischen Denken zu entziehen.

P. SCHROFFNER SJ

4. Praktische Theologie

STRASSBERGER, ELISABETH U.: *Treue und Passion*. Liebesbeziehungen unter dem Druck des Scheiterns. Praktisch-theologische Reformansätze aus interdisziplinärer Perspektive (Zeitzeichen; 38). Ostfildern: Grünewald 2015. 384 S., ISBN 978-3-7867-3055-2 (Paperback).

Giuseppe Verdi (1813–1901) lässt in seiner Oper *Rigoletto* aus dem Jahre 1851 den Herzog von Mantua, einen rücksichtslosen Frauenheld, die Treue als „Tyrannin des Herzens“ bezeichnen, die wir „verabscheuen“ würden „wie eine grausame Krankheit“. Denn: „Es gibt keine Liebe ohne Freiheit“. Auch wenn diesem Diktum zugestimmt werden kann, wird in der Oper *Rigoletto* doch zunächst nur seine eigene, des Herzogs von Mantua, Freiheit gemeint sein, nicht aber die seiner jeweils umworbe-